



***Ethopoíesis y vidas parresiásticas.***  
**O sobre cómo habitarse en las verdades**

por **Gabi Romano**

*La poesía es un animal omnívoro*  
Hans Magnus Enzenberger

La *parrhèsia* grecorromana, práctica que enlaza los devenires vitales a la franqueza, el coraje y las verdades, ha sido un campo de problemáticas trabajado desde sus principales líneas de fuerza por Michel Foucault antes de su muerte<sup>1</sup>. Legado de ideas y recorridos que el pensador francés presenta más como un imprescindible laberinto abierto cuyos *carrefours* dibujarían las piezas clave de un posible "vivir filosóficamente". Desde esta analítica foucaultiana la vida de Diógenes o la vida de Sócrates, en tanto devenires existenciales verdaderos, confluyen ante todo en una relativa pero desafiante libre elección de un modo de vivir, en una **voluntad de habitar** que no pierde nunca de vista el horizonte electivo que antecede a cada acto, a cada acción, a cada decir y definiendo con esa específica "electividad" un estilo de vida, una forma de pensar, de conducirse, de obrar. Veinticinco siglos después, las preguntas retornan otras siendo las mismas. Pensar la aplicabilidad de la analítica parresiástica al mundo actual sugiere no olvidar que somos seres históricamente determinados, subjetivados en torno a los paradigmas "esclarecidos" de la *Aufklärung*. El planteo de Foucault acerca de "lo parresiástico" excede el simplismo de rechazar molarmente las verdades instituidas desde los relatos/prácticas dominantes dirigiendo más bien la apuesta a reconocernos -aún debatidos por las tensiones con que habitamos la malla que nos trama- como seres pasibles de desujetarnos en pos de construir una idea de sí más crítica respecto de la contingencia política e imaginario-social que ha moldeado ese "ser como somos". Por ende, la parrhèsia más que constituir un "ideal" de vida, presenta una llamativa puerta de ingreso hacia una crítica franca respecto de "*lo-que-nos-creemos-que-somos*". La intervención parresiástica revela la posibilidad de desfabular y deshabitar las creencias reconduciendo desde el trabajo sobre sí mismo a ese sí, obligándolo a enfrenar desde prácticas concretas transformaciones parciales consigo mismo. Se trata así de lo Foucault categoriza como "*ontología crítica de nosotros mismos*":

La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es necesario concebirla como una actitud, un éthos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que nosotros somos es, a la vez, análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión

[2]

Trayecto desde el que Foucault recupera la voz de Plutarco en la medida en que éste último fundamenta como el modo predominante de relación que tenemos con nosotros mismos a la relación de *philautía* o "amor a sí mismo". Este lazo amoroso hacia sí mismo constituye para Plutarco el fundamento nodal de una persistente *illusio* acerca de lo que realmente somos. Así Foucault nos introduce en la parrhèsia desde una serie de planteos que distan de una suma rígida y cerrada de elaboraciones primigenias sobre la verdad, y acercándonos a una intención deconstructiva de "*lo parresiástico*" mas afín a la idea de rizoma que a la de corpus de saberes. La parrhèsia se desplaza, reconfigura y reterritorializa a lo largo de la consolidación imperial

romana de mano de los estoicos, pero a la vez se reticulariza hacia otros campos más intimistas (no olvidemos que del ágora a las *epistulae* a Lucilio escritas por Séneca -*Ad Lucilium epistulae morales*- median nada más y nada menos que **quinientos** años) reconfigurándose lo parresiástico y derivando la relación vida/verdad en otras intelecciones, en otras prácticas, en otros dispositivos socio-históricos.

El parresiasta, en y desde su decir, desafía al orden dominante, arriesgando junto a su palabra sus diversos "capitales" simbólicos, o incluso su propia vida. ¿Cómo interviene en este tablero de ideas la dimensión ethopoiética? Foucault sostiene el anudamiento que funde vida, habitabilidad, ética y verdades intersectando en dicho nudo los contrapoderes, las arqueologías filosas y las desfabulaciones subjetivas. Felisa Santos, a propósito de ese último seminario del pensador francés señala:

(...) Insisto, es cierto que Foucault habla en los textos de este último período de filosofías que privilegian un saber que interviene en la vida de los hombres. Es claro que habla de una actividad etopoiética, productora de ethos que está ligada a la verdad. No dice nunca que ese sea el destino de la filosofía, ni siquiera dice que sea deseable ese tipo de filosofía. Muestra que ha sido. Sí señala que hay una tradición en la filosofía, la de considerar el sujeto como algo a construir y a construir con relación a la verdad. (...) [3]

Destaco aquí nuevamente la inquietud acerca de la juntura *ethos - poiesis*. Y aquí me detendré en las fauces de este trabajo, cuya intención será poner en juego tal juntura dentro de la conceptualización de la parrhèsia. ¿A qué se alude bajo esta concepción *ethopoiética*? ¿Cuál es el posible camino que traza la parrhèsia dentro del mapa semántico de la ética? ¿Cómo interviene, en este sentido, la noción de *ethos* como morada? ¿Qué implica analizar esta composibilidad armada entre el *ethos* y la *poiesis* en la práctica parresiástica? La libre disposición de este texto navegará sobre las mareas de la ethopoiésis, a veces hundiéndose las significaciones en su complejidad etimológica, otras atravesando sus remolinos de sentidos asociados, y tal vez, procurando hallar cierto espacio de remanso desde el que hallar posibles nuevos puertos para continuar pensando la trama parresiástica<sup>4</sup>.

### El éthos como composibilidad de sentidos

El mapa semántico del *éthos* incluye entre sus posibles acepciones la significación del mismo como "**morada**" o "**residencia**", acepciones éstas más ricas para incorporar al análisis de la parrhèsia que los sentidos (también correctos y sin duda más frecuentes) que conforman las alusiones etimológicas del *éthos* como "**costumbre**" (acepción más dependiente del *mos/moris*) o bien la traducción del mismo término griego *éthos* como "**carácter**". Siguiendo a Foucault, el *éthos* bien podría ser una conjunción de este cuadrángulo de sentidos vocabulares, y más aún. Para los griegos antiguos ese *éthos* sería más un precipitado en el que convergen determinadas formas de la libertad y de la sujeción, un cierto modo de ser. En otras palabras, el *éthos*, conforma una cierta configuración de la subjetividad que compromete a ésta en su totalidad, y por ende, se traduce en *habitus*, en determinadas costumbres, en cierta estética de sí, en una determinada caracterología, en una "dietética", en un cierto aspecto físico, en una manera de caminar, de hablar, de vivir. *Éthos* que es pensable entonces, como una modalidad comportamental compleja pero percible en sus lógicas y sentidos, pero fundamentalmente como una forma singular de "*residir*", de "*morar*". Se trata en definitiva, de pensar el territorio del *éthos* desde una perspectiva integracionista resumible en una cierta idea: la del modo específico en que cada uno ha de **habitarse habitando la vida**. Siguiendo estos planteos, la ética aludirá a la experiencia de la casa primigenia y común del hombre: casa a la que Heidegger denominará como la morada del hombre en la medida en que en ella deviene el *Ser siendo*.

En ***Carta sobre el Humanismo***<sup>5</sup>, el filósofo alemán se refiere al sentido originario de la palabra griega *éthos* apartándose allí del sentido usual que se adjudica al término como 'carácter propio' o 'modo propio' y resaltando el *éthos* como 'estancia', 'morada' (*Aufenthalt*), lugar del habitar (*Ort des Wohnens*). *Éthos* es el signo/palabra que nomina el ámbito abierto donde el hombre reside. De acuerdo con este redireccionamiento semántico y con sus inevitables consecuencias

ontológicas, pensar acerca del *éthos* es un meditar filosóficamente acerca de la estancia del hombre, de su residir, de lo que implica otorgar tal relevancia al lugar donde habita o mora.

¿Pero cuál ha de ser la conexión entre las verdades y el *éthos*? ¿Cómo se conecta un devenir parresiástico con la eticidad? En la antedicha *Carta...* Heidegger nos dice que el hombre habita en la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*) para aclarar que la expresión '*verdad del ser*' carece de sentido si se entiende a la verdad como rectitud de un enunciado. La verdad deberá ser entendida aquí bajo la idea de un cierto estado de no-retraimiento (o más exactamente, de no-retirada '*Unverborgenheit*'), como *Lichtung*, ámbito de lo abierto, propio del "claror del ser". En ese "claro del bosque", en ese singularísimo calvero donde acaece lo abierto libre, en ese paraje ausente de árboles, en ese vacío a la espera de advenir, habita el ser<sup>2</sup>. Y completaría aquí la línea de sentido que estamos siguiendo, la expresión *Etwas lichten* cuyo significado (aligerar, hacer más ligero a algo) implica una cierta idea de tarea despejante, en la que la construcción de un espacio libre es precondition para la habitabilidad. Un aligeramiento afín a la idea de tornarnos más leves, más livianos, más capaces de despojarnos de la pesadez de asno "echando lastre"... pero cual, de qué lastres debe despojarse el Ser para habitarse en las verdades? Desde Nietzsche podría aseverarse que se trata de la ardua tarea de ir quitándonos el peso de las responsabilidades heroico-metafísicas de Teseo, las aspiraciones virtuosas del hombre superior para volvernos más alados, más distendidos, menos tensos, más autosoberanos respecto de transmutar aquella encorsetante responsabilidad en "otra" intensa responsabilidad (la primera y tal vez la única) y obligación más-que-humana: la de llegar a habitarnos en lo que somos<sup>2</sup>. Desde esta dimensión, el habitar (*das Wohnen*) y el ser sinoniman, pues la estancia humana, el *éthos*, no consiste en una cualidad adicionada al hombre, dado que **el habitar amalgama en lo que se es**, y lo que parece aún más fundamental, en **lo que se llega a ser**. Habitamos en las verdades de lo que somos, es en gran medida romper el hilo de Ariadna, el hilo que podía guiar pero que también es capaz de atar, y desde luego, de desvitalizar, de ahorcar. En los claros que advienen de nuestras oscuras boscosidades, en la oquedad de lo aún está por-advenir, allí ha de jugarse la partida afirmativa dionisiaca. Somos tal como destaca Lacan, un *parletre*, una existencia que deviene junto a las cosas y en medio de (*bei*) ellas, relacionándonos con otras "moradas", otros "*éthos*". Trama dentro de otras tramas, devenimos entre otros devenires incluso considerando que nuestra residencia se encuentra ya fijada en buena parte de antemano por la primera *casa simbólica* que nos acuna: el lenguaje.

Desde esta perspectiva etimológica que definiéramos como redireccionadora del sentido significacional del *éthos*, se proyectan ciertas consecuencias ontológicas que son relevantes para pensar la ética, pues ésta no alude ya en forma automática y unidireccional al conjunto de normas o principios morales, sino más bien a una "espacialidad", a un *locus* donde el hombre habita, invitándonos desde otra perspectiva del pensamiento a abandonar la representación que habitualmente tenemos de lo ético. Ser, estar-se y habitar-se, trama verbal que volcada hacia la ontología focalizará en el *éthos* la trascendencia del despliegue vital, pues ese "morar" (nunca más alejado del verbo "tener") no implica asirse a una morada (tenerla, poseerla) sino más bien "construir moradas", edificarse edificando lo múltiple habitable como parte de la extensa obra que constituye adueñarse de sí. *Ædifico*, pues es en el *éthos*, desde él y a través de él, desde donde nos instituímos como referentes ineludibles (aunque no lo únicos ni últimos) de nuestra propia arquitectura existencial.

Habitar es aquí el "construir múltiple" por antonomasia, pero que metafóricamente "no llegará nunca a llenar la cavidad del habitar", pues habitabilidad es a la vez continuo acontecer visible en sucesivos construíres. Así, es capaz de habitar la vitalidad del existir quien ha construído en lo pasado, quien construye en el ahora, y quien permanece en estado de abierta disposición a moldear nuevas construcciones. **Somos causantes de nuestra *ædificatio***, aspirantes a trazar nuestros mejores recorridos autosoberanos, y constructores de nuestras habitabilidades (cuando no también, lamentablemente, de nuestras propias in-habitabilidades). Labor que implica una constante "puesta en obra", una cierta idea de planificación -nunca pétrea, nunca rectilínea, nunca dada de una vez y para siempre- pero sí asociada a la idea de cartografiar con calma desde cierta invención imaginativa, anticipaciones deseantes posibles por las que ir transitando.

Y será en esta habitabilidad, en esta morada, en esta dimensionalidad del *éthos*, que las "verdades de sí" habrán de constituir un norte orientador de las cartografías de vida, una plomada que nos recuerde el eje de las sucesivas y simultáneas construcciones. Entonces habitar, habitarse, pero también cruce con la variable siempre conflictiva del otro, la dimensión política del micropoder y de la libertad, pues el juego habitar/habitarse implica asimismo un "dejar habitar", un promover libertades desde las cuales el otro también pueda habitarse.

### Arqueologizando el lugar de la poesía como poíesis

La etimología de la palabra poesía la ubica como proviniendo del griego *poiética* (*ποιητική*) y del latín *poesis*, sin olvidar desde esta última raíz latina que *poeta* originalmente anudaba tanto a la persona del poeta como a la del artesano. Esta equivalencia poeta/artesano es algo que permite indirectamente constatar las dos traducciones posibles de "*poiesis*": una como "creación" (vecina entonces a la acción del poeta), y otra como "construcción" (anudada desde esta vertiente al hacer del artesano). Si *poíesis* y *poiético* vienen de la palabra griega *ποίησις* (hacer, producir, fabricar) los *poiétai* serán los capaces de crear, los creadores. Cito un breve pasaje de Lysis:

"y mirad lo que los poetas tienen que decir, porque de alguna manera son para nosotros los padres y los autores de la sabiduría..."<sup>[8]</sup>

Aquí ha de observarse que el *poietai* comienza siendo para Platón un despejado agente de la sabiduría, para luego transformarse ese mismísimo *poietai* en obras futuras en un excomulgado de La República. Distante la poíesis de las ideas pre-socráticas, el poeta viró en ejemplo irrefutable de "*falso pedagogo*", en alguien distanciado de la verdad, una mala semilla moral que siembra la malignidad del engaño en las ánimas de los mortales extraviándolos respecto del recto camino que debe seguirse en pos de las bellas bondades de la *virtus*. Dura excomunión del quehacer poiético que llamativamente pasó de constituir el eje del interrogante del ser dentro de un cierto orden cósmico que superaba el ámbito de la polis (y por ello era territorio de lo pre-político mas no de lo no-político) al exilio y la condena a que lo sentencia la filosofía Socrático-platónica. En ella, el Ser privilegiadamente se legitimará como tal a través de orientarse en torno a la única y sacra morada de la polis. Erradicar la *poíesis* del *hombre-en-el ser* para privilegiar la residencia del *hombre-en-la polis*, he allí tal vez la primera y mayor delimitación impuesta al sentido de lo poiético.

Pensar el arte como *poíesis*, como el "hacer del ser" procedente del artesano implica de alguna manera recuperar el término '*poiéo*', verbo cuyo infinitivo destacábamos renglones más arriba significa *hacer, fabricar, producir*. Desde la noción de poiesis Platón significó una actividad creadora, general, ocasionalmente también ligada a la inspiración, y considerada asimismo como un don otorgado por los dioses. Puesto que también alude terminológicamente al *engendrar, dar a luz*, de allí en buena medida puede arqueologizarse la naciente de innumerables metáforas que juegan con el crear/dar-a-luz como sentido que acompaña inmemorialmente las analíticas literarias. En cuanto a la vinculación dioses-verdad-poíesis, resulta llamativa la constante remisión a dicha cadena trinitaria en el diálogo *Ion*. Platón afirma en la mencionada obra, que tanto los buenos poetas épicos como los líricos componen poemas bellos a causa de hallarse posesos por lo divino. Curiosamente, y siguiendo la línea de deconstrucción de los textos platónicos que abriéramos anteriormente con *Lysis* y *La República*, es en el *Fedro* (diálogo posterior a *Ion* y atribuido a la madurez del filósofo) donde describe a la poesía como "sublime locura" (*mania*), avivando nuevamente la conflictividad entre la técnica como arte (maestría, habilidad, destreza) y la poesía.

Señalemos también que los derivados de *poiéo* son múltiples, reteniendo *poiéma* que viene a significar desde creación del espíritu hasta poema. Poética, deviene así de *poiéo*, que significará desde el neutro plural, "*las cosas de la poíesis, de la creación*", pese a no existir en realidad una definición ciento por ciento certera. Desde esta misma línea significacional, cuando Aristóteles titula su escrito como "*perí poietikís*" justamente enlaza la idea de un cierto "hablar sobre las cosas relacionadas con la poíesis", lo que implica de igual manera hablar de aquello que es materia de la creación literaria.

Puesto que lo poético se encuentra lejos de agotarse en las llamas del fuego irreal, y dado que no se trata por tanto aquí de una infantil acepción de la poesía como vacuo malabar simbólico, poética y ética se tornan compositibles como forma de habitarse. Poetizar es la acción, la licencia a partir de la cual y antes que nada **dejamos habitar por lo que desde la pluralidad de nuestras verdades somos.**

Poetizar, que es también *ædificatio*, pues se trata allí de un "**construir siendo**". Heidegger, en su elucidación filo-poética de Hölderlin nos recuerda con escasa inocencia, que el habitar, en tanto *éthos* que alude al "residir", es despliegue del construir/habitar en "**ésta**" tierra, subrayando el demostrativo "**ésta**" pues es **aquí** (y no sobrevolando el prometedor éter del "más allá") donde los mortales despliegan su devenir, donde se hallan expuestos y también grávidos de ser. El poetizar, lejos de constituir un temido arrebato de insanía, un abandono evasivo de lo real, o una mistificación salvífica a través del signo lingüístico convenido, es ante todo un caminar la tierra, un vaciamiento de la racionalidad visible hacia nuevas racionalidades invisibilizadas, en suma, una ruptura de la asfixia que impone la palabra dominante. *Razón poética* llamará María Zambrano a este compromiso entre la *poíesis* y el *éthos*, rescatando con ello la radical importancia del decir poético como un tipo de habitabilidad desafiante de las racionalidades "razonables" de la lumínica Razón. Razón poética que será elemento epistemológico primordial en la apertura de otras verdades, de otros regímenes veritativos, y en consecuencia, de otros habitarse. Si en la Grecia clásica el orden del arte y la técnica no se diferenciaban y derivando de ello que la artesanía era arte, más tarde con la *techné* las cosas hubieron de complicarse inclinando la balanza más hacia el lado del logos y menos hacia el de la poética. De allí la interesante reubicación que propone Heidegger al procurar desalienizar lo poético y desde allí, **dejar ser al ser, dar cuenta poéticamente de ese ir siendo**, de ese devenir que instituye su "es" siendo. Poetizar desde esta noción recuperada y ampliada, será *re-ligatio* con la vida en sus inconmensurables y paradójales manifestaciones a través de las que cobra forma el sentido de lo humano.

### **Ethopoiésis: la parrhèsia como un posible "habitarse en las verdades"**

En la morada del lenguaje habita el hombre, y con ello nos desnuda Heidegger nuestra propia cárcel, nuestro propio abrigo y nuestra propia intemperie. Corolario de ello será que los pensadores y poetas, puesto que juegan con la materialidad de la lengua, operarían como guardianes indisciplinados de esa morada. ¿Por qué la indisciplinada? Pues porque no se me ocurre mayor desobediencia que la que voluptuosamente deviene de un pensar poético éste se aúna efectiva y radicalmente a la acción poética. Indisciplina, porque en esa habitabilidad *ethopoiética* se dispone una probable jugada de riesgo, y con ello, algo del orden de la parrhèsia.

Llevar a cabo la manifestación del ser mediante la herramienta del decir, es hallarse en el claro del lenguaje, en el sitio no sitiado por la voluntad de creer sino por la **voluntad de habitar**. Se habita en la palabra, pero dado que decir "habita" es decir constructo y decir "palabra" es decir arbitraria convención, la palabra no ha de dissociarse del hacer, como tampoco habrá de dissociarse del poder de lo micropolítico y sus luchas por la imposición de nuevos sentidos<sup>2</sup>. Se habita en la palabra, y con ello implicamos el coraje y el peligro de "des-hacer" la lengua, de *deshabitarla* (y con ello implosionar sus "inhabitables" moradas) para *poiéticamente* ir haciendo renovadamente habitable lo que deviene de cada uno de nosotros en las verdades que osadamente ponemos en circulación en nuestros decires parresiásticos. Habitabilidad maquina, deseante, si interponemos desde este punto la lectura deleuziana, en la que el "*claro*" no es carencia ni indigencia, "*casilla vacía*"<sup>10</sup>, oportunidad para reconfigurar el deseo, para la *poíesis*, para la arquitectura vital de sí.

Si "sujeto" y "objeto" han sido nominaciones inadecuadas propias de una metafísica en proceso inexorable de demolición, el readueñarse audazmente del campo del lenguaje, de sus formas lógicas, y sus gramáticas es acto pleno de esa **voluntad de habitar** cuya tarea positivamente "demoledora" consiste en ganar espacialidad, generar la apertura hacia un des-orden en el que pensar poéticamente y poetizar como forma del pensamiento sean invitados ineludibles de la cita del por-venir. Y es que ese **abierto por-venir** posee como pre-requisitos desamordazar el *éthos*

de la costumbre, del carácter, de la replicación del pasado a fin de liberar con ello la capacidad *poiética*. Desensamblar la máquina poiética de la técnica del pensar, parece ser el requisito para recuperar la originaria misión de la *poíesis*: tornarse procedimiento sensitivo-reflexivo puesto al servicio del hacer, del crear, del fabricar. *Poíesis* que será habitarse en estado de invención que no cesa, procedimiento a través del cual el pensar poiético recupera su elemento: la vida misma. Heidegger llama al Ser la "*fuera callada*" de esa capacidad poiética que no deja de querer lo (im-)posible. Y me atrevo a disentir en este punto, pues el riesgo de habitarse en las verdades justamente vira tal "callada" fuerza en potencia voz, potencia palabra, potencia escritura, potencia arte, potencia obra en las que acude multifórmemente lo im(com)posible a (com)posibilizarse.

Aniquilar lo decadente del lenguaje... menuda tarea que requiere mucho más que un mero acto en el campo de los signos. Implica contra-poderes, insumisión de los cuerpos, cierta caótica sensorial, y en definitiva, un peligroso reapropiarse de las hurtadas pasiones que la moral judeocristiana resemantizó desde sus fábulas del mundo<sup>11</sup>. Y todo ello bien huele a peligro. Existir prescindiendo de los viejos nombres con que se ha bañado a lo nombrable es poner a disposición de los oídos de los otros, de las instituciones, de la arena pública nuevos regímenes de verdad... es incomodar al poder, extinguir la moralidad y por ende, desplegar las velas de la resistencia. Ese decir parresiástico abre una habitabilidad, un calvero post-moral en el bosque de la estupidez instituida. Pero no menos cierto es que el lenguaje *ethopoiético* del parresiasta es advenimiento del ser mismo, "es" él mismo, es apertura a la dimensión tensional de las verdades. El parresiasta, en su práctica ética de la sinceridad, el coraje y las verdades, no es un dios (aunque devenga en su laicizar afán veritativo todavía demasiado afín a la análoga aspiración de verdad que busca la religiosidad instituida) ni tampoco constituye una figura ontológica idealizable capaz de erigirse en nuevo fundamento del mundo. El parresiasta, parafraseando a Heidegger, *es lo más próximo a los que somos, pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre*. Si la parrhèsia es un **tomar voz el silencio** realmente humano como en Ion, toda intervención parresiástica repercute sobre la existencia del decidor, del que "presta oídos", y del existir. De allí que la capacidad *ethopoiética* de la parrhèsia exceda, desborde al propio decidor de verdades, para en un mismo movimiento, impactar en la habitabilidad de quien escucha. La referencia de Heidegger en la *Conferencia de 1936* al verso de Hölderlin "**Lleno de mérito, mas poéticamente mora / el hombre sobre la tierra**"<sup>12</sup> no debe ser interpretada como la salvación de la ciencia a partir del refugio en la poesía (lo cual indicaría una indigente lectura de los propósitos filosóficos que Heidegger otorga a la misma). Antes bien se trata de la *ethopoiésis* de un cierto "territorio liberado" donde brota lo "a salvo" a través de las verdades, aún poniendo en riesgo al artesano/poeta. Pero no descartaremos de plano la "costumbre" que es acepción tan aceptada de *éthos* (es decir resultado del "acostumbrarse" -|yow-), pues también debemos **acostumbrarnos a que el conocimiento de sí sea una creación de sí**. Desde esta perspectiva, la poesía es ceremonia de ascesis pagana en la que se sostienen potencias hechas verdades y se transmutan vitales enigmas.

Foucault sostenía que continuamente debíamos confrontar lo pensando y dicho con lo que se está haciendo y con aquello que uno es<sup>13</sup>. Esta máxima que aspira a cierto ideal de armonización entre lo vivido, lo pensado, lo dicho, y la identidad encuentra su clave en la actitud poética personal del filósofo. Clave que sería inútil deducir a través de sus ideas pues se halla más bien en su vida filosófica, en su *ethos*, en su filosofía como **habitabilidad singular de la existencia**. Lejos de la vida vivida por Foucault, lejos al menos desde los que las convenciones témporo-espaciales indican, hubo allá por el 1600 un joven criado en la tradición samurai que, como veremos comparte con el escéptico Foucault la misma clave de armonización existencial. Me refiero a Matsuo Basho, el antiquísimo invencionista oriental del Haikú quien consideraba a esa intensa *poíesis* de la verdad que consistía en crear un diminuto *poíema*, como el fruto mismo de una ascesis similar a la que planteara Foucault. Una ascesis, que en el caso de Basho se encuentra tejida desde la singular eticidad de oriente, y en la que las lejanías con el filósofo francés asombrosamente se disuelven al sostener que hay que **vivir lo que se escribe y escribir lo que se vive**<sup>14</sup> Bella conclusión intemporal de un parresiasta que ignoraba de la parrhèsia como "signo de la lengua" aún residiendo en ella desde la práctica disruptiva de su hacer escribiente. El cambio, la transformación, el eterno retorno como rueda de la vida, la serena transmutación de la muerte fueron sintetizadas por este maestro zen bajo la directriz

*ethopoiética* de una brillante expresión que significa "verdad poética": me refiero a la "**fuga-no-makoto**". Sinceridad poética que cobra expresividad en las diversas verdades que destellan en la brevedad del Haikú. Intencionalidad intelectual, existencial y sentimental capaz de gestar en un "claro silábico" la morada franca donde se pone en obra el poeta, el hacedor -o lo que casi equivale a decir- la morada en la que adviene lo que impermanentemente vamos siendo desde la **voluntad de habitar**.

Más allá, he hallado grato refugio y pleno desamparo en esta breve poésis del salvadoreño Roque Dalton.

**Poesía**  
**perdóname por haberte ayudado a comprender**  
**que no estás hecha sólo de palabras.**

Y más acá, alivia los recorridos del "habitarse" leer al iconoclasta, pensador y poeta argentino Juan Heredia:

Hablo de mi mismo  
no por me crea paradigma de conjugación de nada,  
sólo hablo de ello por que es lo por mi conocido.  
Y digo sin ningún prejuicio he oscilado, oscilo y oscilare  
desde que nací hasta que me metan en sobretodo de pino rumbo  
a esa hoguera última de todas las vanidades llamada crematorio.  
Es mi única coherencia: Ser, en cada momento como necesito ser,  
allí sí me veo reflejado.  
Vivo con honor.

---

#### **Sobre la autora:**

Gabi Romano nació en Buenos Aires, Argentina en 1966. Ha sido docente universitaria e investigadora en la Universidad de Buenos Aires. Como escritora, poeta y ensayista ha participado en compilaciones y en diversas producciones escriturales, en algunas de las cuales ha obtenido distinciones y premios. Fue becaria UBACyT - Universidad de Buenos Aires, Ciencia y Técnica, desarrollando asimismo actividades en investigación literaria en el "Fondo Nacional de las Artes". Desde el año 2001 dirige el Foro de Pensamiento "errans sophia", un espacio de reflexión crítica sobre filosofía, ideas y literatura desarrollando desde allí investigaciones innovadoras sobre temáticas referidas a la Nada y el Vacío, la Epistemología del Amor, Parrhèsia grecorromana, Aphrodisia, erótica y corporalidad en la Antigüedad Griega y otros tópicos infrecuentes a través de pequeños grupos de estudio y pensamiento. Actualmente desarrolla un área de investigación y docencia sobre "Estudios del Tango" en el espacio TangoStudies.

---

#### **Notas:**

**1.** Me refiero al seminario dictado por Foucault en la Universidad de Berkeley, editado bajo el título *Fearless Speech* (Joseph Pearson, Los Ángeles, Semiotext -e-, 2001) y traducido al castellano por Felisa Santos bajo el nombre *Coraje y verdad*, e incluido en "El último Foucault" Tomás Abraham (comp.), 1era. edición, Editorial Sudamericana, Señales, Buenos Aires, 2003.

**2.** *A propos de la généalogie de l'éthique, Dits et écrits*, Tomo IV, p.577, en *Discurso, poder y subjetividad, presentación y compilación* por O.Terán, Bs.As., *El cielo por asalto*, Buenos Aires, 1995.

**3.** Santos, Felisa. *El riesgo de pensar*. En "El último Foucault" Tomás Abraham (comp.), 1era. edición, Editorial Sudamericana, Señales, Buenos Aires, 2003, p. 87.

**4.** Agradezco infinitamente a los/las queridos/as ácratas que han acompañado desde el Foro de Pensamiento "errans sophia" los debates, embates, discusiones y perplejidades a través de las que recorrimos el seminario "Parrhèsia grecorromana, o la verdad como coraje". Este escrito no hubiera cobrado forma de no existir la erudición filológica de Beatriz Cabrejas y su pasión por el idioma helénico, la severa y vitalista lectura atenta de los textos desarrollada incansablemente por Heriberto Morgan, las intervenciones refrescantes de Beatriz Zacarías, la crítica serenidad intelectual de Juan Heredia y sus apreciaciones desde la perspectiva de oriente, las interrogaciones siempre bienvenidas de Haydée Ferro de Ghenadenik, sus pertinentes aclaraciones sobre lengua inglesa y su pasión

por lo teatral. Nuevamente gracias a todos/as los "pensares" de cada uno/a de ellos/ellas que sin duda moran entre las letras que configuran este breve ensayo.

**5.** Heidegger, Martín. *Carta sobre el Humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, publicada por Alianza Editorial, Madrid, 2000.

**6.** Acerca del lugar del vacío, véase "*Filosofía del vacío - Un ensayo sobre la Nada*". En prensa. Revista *Debats*, Revista trimestral editada por la *Institució Alfons el Magnànim*, Valencia, 2004 // Revista *Contratiempo*.

**7.** Deleuze, Gilles. *El misterio de Ariadna*. Cuadernos de Filosofía Nro. 41, abril de 1995/ Nietzsche, Friedrich. *Humano demasiado humano*. / Marcel Detienne. *Dionisos a cielo abierto*. Buenos Aires, Hachette. / Tani Rubén y Núñez, María. *El Nietzsche de Deleuze*. En *Antroposmoderno*.

**8.** Platón. *Lysis*. Ed. Universidad Nacional, México, 1922.

**9.** Bourdieu, Pierre. *La distinción*. Minuit, Paris, 1979. Trad. publicada por Taurus en 1988./ *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Laia, Barcelona, 1977.

**10.** Deleuze, Gilles. *Lógica del Sentido*. Traducción: Miguel Morey / Apéndices: Victor Molina, Paidós, Barcelona, 1994.

**11.** Nietzsche, Friedrich. *De la superación de sí mismo. Así habló Zaratustra - Un libro para todos y para nadie*. Trad. A. Sanchez Pascual, Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

**12.** Heidegger, *Carta...* ibidem.

**13.** No podré desplegar con la suficiente expansión que merece las complejidades de ese "es", pues creo que desde esa conjugación deviene lo que englobaría bajo el nombre de "escenario identitario". Acentúo *escenario* abrevando en las teorías preformativas de la identidad, pero también considero fundamental una ampliación del debate sobre la identidad en el que se considere (más allá del planteo verdadero/falso) la noción de máscara, de múltiples yoes, de no-indivisibilidad. Tal punto conflictivo, pero por demás necesario de abordar, requeriría un espacio intelectual que sobrepasa los objetivos de este escrito, aunque lo dejaré al menos planteado pues es sustancial al estudio de la parrhèsia.

**14.** Susumu Takiguchi. *Ecumenical View of Haiku*. Oxford, UK. Article first published in the *Ginyu No. 5*, Susumu Takiguchi; revised for *World Haiku Review*, January 2002.

---

Texto, Copyright © 2004 Gabi Romano.  
Todos los derechos reservados.

---